АВГУСТИН

PRO ET CONTRA

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

АВГУСТИН:
PRO ET CONTRA

Личность и идейное наследие
блаженного Августина
в оценке русских мыслителей и исследователей

Антология

Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
2002

М. А. ГАРНЦЕВ

Августин

АВГУСТИН И ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ НЕОПЛАТОНИКОВ И АРИСТОТЕЛЯ

Влияние, оказанное философской культурой греков на формирование и развитие римской философии, было настолько сильным, что порой весьма чувствительно задевало за живое патриотически настроенных и честолюбивых римских интеллектуалов, в глубине души сознававших свой неоплатный долг перед греческими мыслителями и подчас на собственном опыте убеждавшихся в неприменимости испытанного принципа «разделяй и властвуй» к сфере теоретических построений. Пытаясь избавиться от комплекса интеллектуальной неполноценности, многие философствовавшие римляне рассматривали как верный признак превосходства над греками умение встать над разноречием школ и направлений греческой философии, провести хотя зачастую и поверхностный, но претендовавший на универсальность охвата анализ различных доктрин и, наконец, смело соотнести любую умозрительную истину с нуждами практической жизни и сложившимися национальными приоритетами. Несмотря на похвальное стремление содействовать духовному возвышению отечества и очевидную полезность их просветительской миссии, римские эрудиты, за редкими исключениями, демонстрировали неспособность к творческому синтезу, оборачивавшуюся, пусть и высокопрофессиональным, эклектизмом. Впрочем, хотя идейное наследие греков подвергалось в процессе герменевтической обработки почти неизбежной вульгаризации, оно, несомненно, способствовало увеличению концептуальной емкости и смысловой насыщенности римской философской литературы, а также расширению пластических возможностей латинского языка, который ко време-

ни Августина приобрел гибкость, вполне достаточную для передачи тонких понятийных дистинкций неоплатоников. Попытки Цицерона и других рьяных апологетов «Romanitas» отвести от себя подозрения в интеллектуальном провинциализме, безусловно, могли найти сочувственный отклик у молодого, но уже опытного карфагенского ритора, не жаловавшегося на отсутствие вкуса к плодам латиноязычной образованности. Однако обращение в христианство побудило Августина с нараставшей бескомпромиссностью переоценить притягательность имперских предубеждений, «мудрость мудрецов», показной блеск эрудиции и стилистических красот и многие иные мирские соблазны.

Не случайно и отношение Августина к греческой философии, в особенности к неоплатонизму, претерпело заметную эволюцию, в ходе которой энтузиазм первого знакомства постепенно сменился откровенно утилитарным и вместе с тем весьма критическим подходом. Со временем, став авторитетным идеологом Церкви, наделявшей своих апологетов неотчуждаемым моральным правом свысока судить о духовных приобретениях языческой культуры, как римской, так и греческой, и делая мерилом ценности и даже истинности тех или иных философских концепций их применимость для обоснования и разъяснения христианской догматики, Августин старался не столько показать осведомленность в истории философских споров, сколько осмыслить с телеологических и провиденциалистских позиций историческое предназначение греческой философии в целом и платонизма в частности. С одной стороны, именно потребностью в спекулятивной разработке ключевых проблем христианской теологии с учетом высших достижений философской рефлексии греков объяснялся особый интерес Августина к неоплатонизму, возникшему примерно за столетие до рождения Августина и ставшему «лебединой песней» эллинистической философии. Как известно, чтение впечатлительным риторoм «некоторых книг платоников» (Conf. VII, 9, 13) вызвало у него небывалый творческий подъем; оно неотделимо от истории его обращения в христианство. Влияние же неоплатонических идей четко прослеживается во многих — и ранних, и поздних — сочинениях Августина, одним из первых на латинском Западе приступившего к продуктивному использованию понятийных схем неоплатоников для осуществления теолого-философского синтеза. Тем не менее, с другой стороны, зрелого Августина никогда не покидало пришедшее к нему, вероятно, не сразу, но с необходимостью обернувшееся для него как за-

щитника веры увеличением бремени персональной ответственности перед Церковью сознание того, что христианская апологетика, сколь ни велико было ее усиленно пропагандировавшееся высокомерие по отношению к языческой философии, не могла избежать острого идеологического соперничества с неоплатонизмом, после Плотина уже не делавшим секрета из своей воинствующе антихристианской направленности. Впрочем, каким бы двойственным ни казалось его отношение к неоплатонизму, сам Августин не сомневался в том, что даже круг его чтения был очерчен «перстом Божьим» и что к изучению книг платоников его привела не суетная страсть к накоплению знаний, а глубокая внутренняя потребность, своего рода «подсказка свыше», которая словно предваряла и подготавливала решающий призыв «tolle lege» (Conf. VIII, 12, 29), окончательно утвердивший Августина в его мировоззренческом и жизненном выборе и представлявший собой типичный для психологии религиозной веры пример того, как обретенное в мучительной душевной борьбе пронзительное осознание собственного призвания воспринималось обращенным как ниспосланный ему дар божественной благодати.

Некоторые книги платоников, переведенные с греческого языка на латинский Марием Викторином и попавшие к Августину, вероятно, благодаря Манлию Феодору, являлись, по всей видимости, сочинениями Плотина и Порфирия (хотя имя Ямвлиха упоминается в трактате «О Граде Божьем», VIII, 12, Августин, как и другие представители латинской патристики IV — первой половины V в., за исключением, пожалуй, лишь Иеронима, знал о Ямвлихе, скорее, понаслышке и вряд ли читал его произведения). Вопрос о степени знакомства Августина с писаниями Плотина поныне остается дискуссионным, и надежда на его окончательное разрешение начинает казаться при ближайшем рассмотрении доводов спорящих сторон чуть ли не призрачной. В посвящении диалога «О блаженной жизни» Манлию Феодору Августин сообщает о чтении «очень немногих книг Плотина» (Plotini paucissimis libris) (De beat. vita, 1, 4). Буквальная трактовка этого сообщения, в своем крайнем выражении допускающая изучение Августином до его обращения в христианство только двух плотиновских трактатов (Enn. I, 6 и V, 1)*, не согласуется с контекстом, ибо в комментируемом отрывке Августин почтительно и не без риторических преувели-

* *Henry P.* Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe. Louvain, 1934. P. 128.

чений противопоставляет свое, тогда совсем недавнее, в чем-то еще ученическое и нуждавшееся в дальнейшем углублении, знакомство с, по-видимому неполным, латинским переводом «Эннеад», начитанности Манлия Феодора, штудировавшего в греческом подлиннике многие, если не все, трактаты Плотина. Поэтому не стоит, опираясь на такое шаткое основание, как буквальная интерпретация гиперболизированной антитезы, делать вывод о том, что число книг Плотина, прочитанных Августином в 386 г., действительно было чрезвычайно незначительным, а тем более что перевод Викторина ограничивался лишь несколькими плотиновскими трактатами. Конечно, на молодого Августина, еще не искушенного в теологических тонкостях и не знавшего, с какой стороны подступиться к христианскому догмату божественного триединства, не могла не произвести сильного впечатления резюмированная в V, 1 «тринитарная» доктрина Плотина; точно так же и изложенной в I, 6 спиритуалистической концепции красоты было как будто предрешено оказать глубокое воздействие на разочаровавшегося ритора, весьма не удовлетворенного своим «незрелым» эстетическим трудом «О прекрасном и соразмерном». Но все это отнюдь не является подтверждением крайней избирательности и неполноты перевода Викторина, напротив, обилие плотиновских реминисценций в ранних августиновских сочинениях позволяет заметно расширить круг трактатов Плотина, предположительно входивших в данный перевод и, значит, становившихся доступными Августину. К тому же быстрое и не требовавшее в качестве обязательного условия всестороннего изучения всех переведенных трактатов Плотина признание Августином многообещавших достоинств плотиновской философии стало лишь бурным началом процесса ее ассимиляции, довольно длительного ввиду практически неизбежной постепенности в усвоении и творческой переработке изобиловавшего глубокими, но не всегда приемлемыми идеями материала.

При этом нет необходимости для объяснения расширявшегося со временем использования Августином «Эннеад» допускать непременное прочтение их по-гречески. Разумеется, считая знание греческого языка неоценимым подспорьем экзегетическим разработкам, Августин, досконально знавший латинский перевод Библии, мало-помалу научился читать ее на греческом — пусть выборочно и с подстраховкой. Кроме того, будучи знакомым с восточной патристикой главным образом по переводам, Августин на склоне лет порой обращался и к подлинникам, хотя чтение и перевод их, стимулировавшиеся

чисто прагматическими соображениями, были сопряжены для Гиппонского епископа с ощутимыми трудностями. Так, например, когда Августин, пытаясь уличить пелагиан не только в богословской, но и в переводческой некомпетентности, сам брался за истолкование греческих патристических текстов, тенденциозно интерпретировавшихся его оппонентами, он руководствовался в подобных случаях суровой необходимостью успешного ведения полемики и без всякого энтузиазма относился к предоставлявшейся возможности блеснуть мастерством и элегантностью перевода. Несмотря на определенный успех, увенчавший многолетние попытки Августина освоить непокорный язык, было бы натяжкой сказать, что в последние годы жизни Августин владел греческим языком настолько свободно, чтобы без помощи имевшегося латинского перевода «с листа» читать в подлиннике сочинения Плотина. По-видимому, перевод Викторина продолжал оставаться очень важным, хотя, возможно, и не единственным источником познаний Августина в философском наследии Плотина. О степени полноты этого перевода приходится только догадываться, и все же с учетом как цитат, так и проводимых в обширной комментаторской литературе более или менее убедительных параллелей между текстами Августина и Плотина позволительно выдвинуть близкое к «максималистским» предположение о том, что наряду с трактатами из первой (I, 4; I, 6 и, возможно, I, 8), третьей (III, 2) и четвертой (IV, 2; IV, 3 и, вероятно, IV, 7) «Эннеад» в латинской версии Викторина фигурировали многие, если не все, трактаты пятой «Эннеады», и, значит, Августин мог составить весьма полное представление о ноологии Плотина.

Конгениальность Августина и Плотина, которая обычно рассматривается со спекулятивной точки зрения, признающей объективным показателем интеллектуального родства широту использования Августином плотиновских идей и образов, превращается в сложную и во многом предопределившую условия становления Августина как философа психологическую коллизию, если задуматься над историей знакомства разуверившегося во всем карфагенского ритора с книгами Плотина (эпиграфом к ней вполне подходят слова, сказанные Плотином после первой встречи с Аммонием: «Вот кого я искал!»), а потом попытаться постичь драматизм, наверное не всегда безболезненного, осознания церковным идеологом глубокой духовной зависимости от философа-язычника, волей исторических судеб ставшего для него учителем философии. Психологически многозначительным представляется тот факт, что, находясь в

осажденном вандалами и готовом пасть Гиппоне, умиравший Августин вспомнил «утешительный» афоризм Плотина (I, 4, 7, 23—24): «Не будет великим человек, считающий поразительным то, что падают деревья и камни и умирают смертные» (PL, 32, 58). Конечно, у Плотина речь шла о самоудовлетворенности и невозмутимости мудреца, перед которыми бессильны любые удары судьбы и даже смерть, обращаемая им в средство окончательного самоутверждения; в августиновском же понимании этой сентенции, пожалуй, преобладали мотивы христианского смирения перед лицом смерти и исторических катаклизмов, но, во всяком случае, весьма символично, что до конца жизни Августин не забывал, чем он был обязан Плотину. Наверное, куда больше соответствовало бы неписаным канонам агиографического жанра, если бы в качестве последнего завета Гиппонского епископа прозвучало, например, назидательное библейское изречение, а не высказывание языческого философа, однако внутренняя мотивация прощального самоутешения Августина вряд ли была случайной.

Среди книг платоников, переведенных Викторином, фигурировали и труды ближайшего ученика Плотина Порфирия: почти наверняка — сочинение «О возвращении души», а также, возможно, «Сентенции» и «Исследование о соединении души и тела». Хотя с Порфирия началось характерное для послеплотиновского неоплатонизма увлечение теургией и истолкованием «Халдейских оракулов», не стоит преувеличивать глубину расхождений Порфирия с Плотином по коренным вопросам метафизики и психологии, а трактовка этих вопросов неоплатониками и интересовала в первую очередь молодого Августина. Учитывая же, что сохранившиеся работы и фрагменты Порфирия составляют незначительную часть его философского наследия, чью плачевную участь почти предрешила репутация тирского философа как «врага христиан», во многих случаях довольно затруднительно вычленить критерии, при посредстве которых можно было бы достоверно определить, послужили ли источником того или иного выдержанного в неоплатоническом духе отрывка из ранних августиновских произведений сочинения именно Порфирия, а не Плотина. Оценка Августином положений Порфирия, в том числе тезиса «следует избегать всякого тела», со временем заметно изменилась: в диалогах она была едва ли не одобрительной, полемическая же заостренность стала появляться в ней, пожалуй, лишь начиная с трактата «О согласии евангелистов» и с 241-й проповеди и достигла своего предела в труде «О Граде Божьем»

и в «Пересмотрах». Отмечавшаяся выше двойственность отношения позднего Августина к неоплатонической философии выразилась в «О Граде Божьем» в том, что, с одной стороны, Августин, отнюдь не безразличный к интерпретации Порфирием плотиновской доктрины и к его спекулятивной теологии, всеми правдами и неправдами старался приблизить некоторые импонировавшие ему доктринальные установки Порфирия к христианскому вероучению, а с другой — он не уставал обличать и опровергать те мнения «лживого философа» (Retract. I, 4, 3), которые имели откровенно антихристианскую направленность и затрагивали ритуально-магический, в частности теургический, аспект языческого культа. Иными словами, тщательность изучения Гиппонским епископом писаний Порфирия объяснялась как стремлением найти в Порфирии потенциального единомышленника, пусть и погрязшего в конфессиональных предрассудках, так и заинтересованностью в окончательном выяснении аргументов идейного противника. Тем самым сбалансированная характеристика воздействия порфириевских идей на Августина призвана способствовать и уточнению ряда моментов интеллектуальной эволюции Августина, и определению специфики и сферы применения использовавшихся им приемов теолого-философской полемики с идеологами язычества. Не возбраняется предположить, что Порфирий с его подчеркнутым интересом к произведениям Аристотеля, материализованным в многочисленных комментариях к ним, мог стать посредником между Стагиритом и Августином; однако, насколько эта возможность была реализована в действительности, приходится лишь гадать из-за отсутствия надежных свидетельств, удостоверяющих чтение Августином комментариев Порфирия.

Вопрос о роли сочинений Аристотеля в формировании августиновской системы далеко не всегда привлекал к себе достаточное внимание, причем обоснованием идейной зависимости Августина от Аристотеля, не слишком очевидной из-за недостатка текстуальных подтверждений, больше занимались спекулятивно мыслившие исследователи, не намеренные судить о филиации идей только на основании результатов текстологического анализа, нежели эрудиты, целиком поглощенные таким анализом. Примечательно, что Августин вслед за представителями среднего платонизма, Цицероном и Порфирием, отрицал наличие принципиального несогласия между Платоном и Аристотелем и видел в Стагирите прежде всего ученика Платона. Памятуя о чтении девятнадцатилетним Августином «Гортензия» (как известно, написанного Цицероном под влиянием

аристотелевского «Протрептика») и о последовавшем вскоре после этого знакомстве с латинским переводом «Категорий» Аристотеля, следует подчеркнуть, что Августин составил определенное представление о воззрениях Аристотеля задолго до того, как он всерьез ознакомился с философией Платона (благодаря цицероновскому переводу «Тимея» и апулеевскому — «Федона») и неоплатоников. Чтение логического трактата Стагирита было весьма полезным для Августина, хотя и называвшего, подобно многим своим современникам, книги Аристотеля «малопонятными и темными» (De utilit. cred. 6, 13), но не испытавшего особых затруднений при изучении «Категорий». В ранних диалогах Августин использовал аристотелевское понятие «находящегося в субъекте» (Cat. 2, 1a 24) для доказательства бессмертия души (De immort. anim. 5, 9; Solil. II, 13, 24), в позднем труде «О Троице» он широко применял категориальный аппарат Аристотеля для логического обоснования тринитарной доктрины; наконец, в полемике с Юлианом Экланским и другими пелагианами, активно привлекавшими «Категории», престарелый Августин волей-неволей вновь мысленно обращался к сочинению Стагирита, впервые прочитанному в юности. Хотя у Августина нет прямых ссылок на другие аристотелевские произведения, довольно подробную (впрочем, подчас не вполне точную) информацию о взглядах Аристотеля, в частности гносеолого-психологических, он мог получить из целого ряда источников, например из «книг платоников». При этом не стоит преуменьшать и информативность известных Августину доксографий, которым по законам жанра была свойственна относительная точность референций. Августин же, не склонный выдавать чтение популярных компиляций за признак дилетантизма, еще в молодые годы весьма преуспел в изучении их, ведь, сообразно канонам римской образованности, которые узаконивали полноценность резюме, безбоязненно освобождавшего суть той или иной философской концепции от «балласта» деталей, знакомство с каким-либо мыслителем прошлого не подразумевало обязательного обращения к первоисточникам и считалось удовлетворительным (если не сказать: близким), когда сведения о доктрине этого мыслителя заимствовались из «второисточников», будь то «Книга о философии» Варрона или философский раздел энциклопедии Корнелия Цельса. Например, основные тезисы аристотелевской теории общего чувства могли стать известными Августину благодаря как изложениям неоплатоников, Цицерона или Сенеки, так и общедоступным доксографическим сборникам.

Итак, за Августином укрепилась репутация автора, по мере сил соразмерявшего вдумчивое осмысление и использование философского наследия неоплатоников и Аристотеля с потребностями рационального обоснования и разъяснения христианской догматики. Если ноология и психология Плотина, а в ряде случаев и Порфирия оказали несомненное влияние на становление августиновского подхода к проблемам самопознания и интуиции, а также на спекулятивную концепцию самосознания чистого Я, изложенную в трактате «О Троице», то благодаря Аристотелю Августин не только усовершенствовал навыки обращения с логическим инструментарием, но и рельефнее представил проблематику, затронутую в теории общего, или внутреннего, чувства и связанную с определением гносеологического статуса эмпирического Я. Будучи идеологом торжествовавшей Церкви, все более надменно превозносившей свою непогрешимость в «делах божественных и человеческих», Августин попытался оплатить долг перед греческими философами «великодушным» выяснением предустановленной им исторической миссии. Христианизация Августином некоторых неоплатонических и аристотелевских идей была, с его точки зрения, наилучшим и наиболее почетным признанием их философской значимости. Вместе с тем, подчиняя философствующий разум вере с ее прямым доступом к «истинам Откровения», Августин был убежден в том, что все необходимые для человеческой жизни познавательные и нравственные ориентиры содержатся не в сочинениях философов, а в Священном Писании, особенно в Евангелии. Причем многозначительные, пусть и сказанные в пылу полемики, слова Гиппонского епископа: «Я не верил бы и Евангелию, если бы меня не побуждал к тому авторитет Вселенской Церкви» (Contr. epist. Fund. 5, 6) — вряд ли удивят легкостью, с которой Августин в доказательство всемогущества церковного авторитета был готов не поверить и Евангелию. Ведь какой бы достоверностью ни наделялись свидетельства новозаветной истории, Августин не смог бы раз и навсегда избавиться от сомнения в их подлинности, если бы он не уверовал в полноту воплощения Логоса в его «мистическом теле», т. е. Церкви. В благоприятных социокультурных условиях Августин, рассматривавший вочеловечение Истины как гарантию приобщения к ней сакральной общности людей, поставил во главу угла не апологию юридической правомочности идеологических притязаний христианства, а развернутое доказательство его вневременной истинности, призванной обеспечить ему господство над миром, в первую очередь

внутренним. Поскольку же одним из основополагающих посулов христианской религии, проявлявшей особый интерес к личностному началу и бравшей под свое покровительство лояльный антропоцентризм, являлось обновление внутреннего мира личности таким образом, что ее самопознание должно было недвусмысленно свидетельствовать об умопостигаемом присутствии Истины в человеческой душе, насущной задачей христианских мыслителей, в том числе Августина, становилось раскрытие взаимозависимости самопознания и богопознания.

ПРОБЛЕМЫ СОМНЕНИЯ И САМОПОЗНАНИЯ

Августину, стремившемуся наделить интроспекцию прежде всего религиозным смыслом, предоставлялась возможность на собственном опыте убедиться в антиномичности богопознания, предопределяемой структурой христианского теоцентризма. Эта антиномичность прослеживается как в специфике религиозного опыта, в котором сознание верующим близости Бога — его имманентной присущности человеческой душе — никогда не исключает сознания бесконечной удаленности от Бога, его безусловной трансцендентности, так и в особенностях теологической спекуляции, балансирующей между катафатикой, снисходящей до «слабости» человеческого разума, и апофатикой, безоговорочно абсолютизирующей сверхразумность божественной природы. Не занимаясь подробным анализом парадоксов религиозного мировоззрения, подчас облекающего претензии на достижение превосходства над мирской мудростью в столь экстравагантную форму, как выражение безразличия (если не сказать: презрения) к логической непротиворечивости, выставляемой в виде некоего фетиша для «немощного» человеческого ума, можно указать лишь на противоречие, заложенное в христианской трактовке личности как сотворенной по образу и подобию Бога и обнажаемое в навязчивой богословской дилемме между «ничтожеством и величием человека». Указанная коллизия выражается в разительном несоответствии между эмпирическим, т. е. ущербным, с точки зрения христианских теологов, состоянием человека, дающим правоверному христианину повод для безжалостного самоуничижения, и тем идеальным, с легкостью относимым к доисторическому прошлому или метаисторическому будущему состоянием человека, в котором он мог бы постоянно находить свою душу

достойной ее первообраза и оправдать тем самым притязания на богоподобие (потому-то особая роль в посюстороннем целительном преображении личности традиционно отводилась вере, использовавшей нередкую готовность человека счесть «целебные» дозы самообмана воздействием исцеляющей истины).

Осознание, иногда весьма болезненное, этой коллизии и составляло для автора «Исповеди» психологический фон, оттенявший загадочную в своей неоднозначности и противоречивости взаимосвязь имманентности и трансцендентности Бога по отношению к находящемуся в «области неподобия» индивиду. Намеренно подчеркивая несоизмеримость Творца и творений, Августин трактовал оборот «область неподобия» (regio dissimilitudinis) (Conf. VII, 10, 16) и в онтологическом смысле, т. е. как обозначающий незримое расстояние, отделяющее любое творение, в том числе и душу, от Творца, и в смысле этическом, т. е. как описывающий морально-психологические преграды, возникающие перед человеческой душой в процессе богопознания. Испытав в период странствий по «области неподобия» глубокое, порой доходившее до отчаяния, сомнение в возможности достижения истины и после обращения вменив себе в обязанность превозносить неопровержимость скрытых в глубине души свидетельств существования истины, Августин всем ходом своего духовного развития и личной ответственностью за неприкосновенность веры был поставлен перед необходимостью выяснения роли, какую играет сомнение в поисках и обретении несомненного, истинного знания. С учетом этого нетрудно составить представление о целях, которые Августин, научившийся видеть в чистосердечном религиозном сомнении проявление воли к вере и все более убеждавшийся в бесплодности, а зачастую и откровенном вреде сомнения ради сомнения, преследовал в опровержении скептицизма академиков. Личная заинтересованность Августина, в пору душевной неустроенности прошедшего и через увлечение скептицизмом, в ослаблении скептических аргументов, привлекательных безоглядной раскованностью, сочеталась у него с готовностью выполнить профессиональный долг защиты христианского вероучения от возможных рецидивов релятивизма, покушавшегося на незыблемость догмы и церковного авторитета.

Широко используя содержащееся в «Academica» Цицерона изложение учения академиков и доктринальных разногласий между ними и их главными оппонентами — стоиками, Августин еще в конце 386 г. написал диалог «Против академиков», посвященный критическому анализу скептических установок

схолархов Средней и Новой Академии Аркесилая и Карнеада. Критикуя тезис академиков «истинное не может быть постигнуто», для обоснования которого они ссылались на «разногласия философов, обманы чувств, сны и безумия, софизмы “лжеца” и сориты» (Contra acad. II, 5, 11), Августин находил в дорефлективной данности чувственного опыта залог его истинности, а независимую от субъективного произвола самоочевидность умопостигаемых (например, математических или логических) истин считал надежным основанием для заключения о достоверности интеллектуального познания. Хотя в диалоге «Против академиков» Августин открыто не апеллировал к достоверности самосознания как радикальному средству против скептицизма, в высказываниях о том, что, «только живя, каждый может стать мудрым» (III, 2, 4), или о том, что мудрый не может «не знать, живет ли он» (III, 9, 19), вырисовывался прототип «cogito», который знаменовал первое приближение Августина к рассмотрению проблематики, связанной с выявлением несомненности существования сомневающегося Я. Но даже в поздних произведениях Августин, давно обретший в очевидности самосознания твердыню достоверности, нередко отсылал читателя к своему раннему диалогу, пусть и не содержавшему развернутой версии аргумента «cogito», но претендовавшему на всесторонний анализ академических доводов (De Trin. XV, 12, 21; Ench. 7, 20). Вероятно, Августин, для которого опровержение скептического учения стало чуть ли не делом всей жизни, отдавал себе отчет в том, насколько положительно повлиял на его становление как профессионального полемиста удачный дебют в роли критика философского релятивизма.

Мнение Августина о самих академиках, первоначально весьма высокое, претерпело бесспорную эволюцию. Молодой Августин, видевший в истории платоновской Академии проявление таинственного телеологизма, полагал, что академики, ловко используя скептицизм в качестве средства защиты от нападок стоиков и эпикурейцев, сумели надежно уберечь от непосвященных эзотерическую доктрину Платона. Не случайно, заботясь о реставрации аутентичного платонизма, Августин своей критикой академического скепсиса иногда призывал лишь к устранению уже не нужного скептического камуфляжа. Однако с годами сознание вреда, могущего быть причиненным христианскому вероучению «развязным» сомнением скептиков, все чаще заставляло Гиппонского епископа забывать о пользе, извлеченной им когда-то из якобы скрытого под маской скептицизма эзотерического платонизма академиков или из их оче-

видного антидогматизма. Хотя Августин, словно подчиняясь долгу вежливости, еще продолжал хвалить остроумие академиков, он не упускал возможности язвительно намекнуть, что они нашли своему остроумию далеко не лучшее применение (Ench. 7, 20). Наконец, в «Пересмотрах» Августин уже не приписывал «нечестивым» академикам ничего, кроме «тяжких заблуждений» (Retract. I, 1, 4). Вместе с тем, пройдя школу академического скепсиса и приобретя предубеждение против излишней человеческой доверчивости, Августин, с нараставшим рвением ратовавший за права веры, но не желавший компрометировать ее легковерием, энергично оправдывал допустимость теологического сомнения, предохранявшего от искажавших догматический канон опрометчивых обобщений и удерживавшего человеческий разум от превышения полномочий при расширении сферы теологической спекуляции. Причем если ранний Августин, слишком привязанный к традиции античного интеллектуализма, делал ряд принципиальных уступок исследовательской предприимчивости человека, то, например, в полемике с пелагианами, которые нередко руководствовались принципом «что отвергает разум, то не может защитить авторитет», поздний Августин не скрывал стремления всячески ограничить притязания и самонадеянность разума, не склонного подчиняться подчас насильственному диктату веры, и все более очевидно переходил на позиции авторитаризма и фидеизма.

Стремясь нейтрализовать сомнение в успехе познания истины, глубоко прочувствованное в период «богоискательства» и воспринимавшееся затем как испытывавшее твердость веры искушение, Августин шел от опровержения академического скептицизма к всестороннему рассмотрению самой сомневающейся личности и ее способности достичь несомненной объективной истины. Обращение Августина к внутреннему миру, в немалой степени стимулировавшееся чтением «книг платоников» и направившее поиски истины в глубины человеческой души, стало доминирующей познавательной установкой Августина, нашедшей отражение, например, в высказывании о том, что человек познает «тем яснее и достовернее, чем непосредственнее и сокровеннее» (De vid. Deo, 1, 3). Понимая самопознание как наиболее совершенный вид познания, Августин не уставал убеждать себя и других в необходимости переноса центра внимания с внешнего мира на внутренний и в целях повышения эффективности самоанализа рекомендовал в диалоге «О порядке» «отдаляться от чувств и сосредоточивать дух в нем самом» (De ordin. I, 1, 3). Используя неоплатоническое уподоб-

ление умопостигаемого мира полноте, а чувственно воспринимаемого — лишенности, но и не забывая о христианизации этой символики, Августин не раз говорил о том, что человеческая душа, увлекаемая множеством чувственно воспринимаемых вещей, теряет изначально свойственное ей единство и доходит до нищеты в желании обладать возможно большим, обогащается же она лишь по мере приобщения к единству и непреложности высшей умопостигаемой истины (De ordin. I, 2, 3; De immort. anim. 7, 12; De vera relig. 21, 41). Вместе с тем рецепты, предложенные платониками для достижения подлинного самопознания и предписывавшие отвлечение от чувственности и аскетическую самососредоченность, применялись ранним Августином с «предосудительным» (по поздним ретроспективным самооценкам) энтузиазмом; недаром в прощальном, но суровом напутствии своим сочинениям — «Пересмотрах», представлявших собой апофеоз теологической цензуры, Августину приходилось, словно укоряя себя за когда-то допущенные вольности, с выражением большего или меньшего раскаяния то и дело вносить поправки в «скомпрометированные» излишней склонностью к платоническому спиритуализму пассажи.

Впрочем, с годами у Августина платоническая доктрина катарсиса, будучи первоначально реализованной в программе уединенного интеллектуального самоусовершенствования, приобретала все более явную этико-религиозную окраску. Самая углубленная интроспекция вряд ли была бы признана зрелым Августином целесообразной, если бы она не способствовала мобилизации духовных сил и обретению нравственной чистоты человеком, возвращение которого к самому себе должно было дисциплинировать душу в соответствии с ее высшим предназначением, т. е. отучать ее от привязанности к внешним, телесным благам и приближать к истинному благу. Настаивая на том, что аморальный человек не в состоянии соразмерить собственные действия, в том числе познавательные, с целеполагающим благом, а значит, и постичь истину (De agon. christ. 13, 14), Августин стремился вскрыть этическую подоплеку «обращения ума» как волевого акта, предрешающего выбор той или иной жизненной позиции. Поскольку же процесс познания не считался этически нейтральным, нравственное очищение, достигавшееся в первую очередь при помощи христианской веры, становилось у Августина обязательным условием приобщения к благу, т. е. созерцания истины (De utilit. cred. 16, 34; De serm. Dom. in mont. II, 22, 76; De doctr. christ. I, 10, 10). Никогда не называя интроспекцию самоцелью, Августин видел в

возвращении человека к самому себе прежде всего подготовительный этап богопознания (Retract. I, 8, 3) и неустанно подчинял трактовку целей и смысла самопознания «стратегической» задаче обоснования христианского теоцентризма. Причем как психолог, готовый исследовать человеческую душу саму по себе, Августин не всегда был настроен немедля заклеймить тезис о ее безотносительной самоценности, но как теолог, обязанный ставить душу в безусловную зависимость от ее Творца и осуждать любое неподвластное диктатуре теоцентризма психологическое учение, он старался убедить, а иногда, может быть, и убедиться в том, что без Бога душа — «ничто» (De music. VI, 13, 40).

Благодаря беспрерывной изменяемости во времени душа, по Августину, обладает опытом повседневного соприкосновения с подобием небытия и смерти, ибо «во всякой изменчивой природе некоей смертью является само изменение» (Contr. Max. II, 12, 2), но вместе с тем самим существованием душа обязана Творцу, что создает предпосылки для ее добровольного приобщения к истинно сущему. Остро переживая изменчивость внутреннего мира, Августин обращался к познающему себя человеку с призывом не останавливаться на полпути, но стать сильнее своей слабости и подняться над собственной изменчивостью в стремлении к неизменной истине: «Не желай выйти вовне, возвратись в самого себя; во внутреннем человеке пребывает истина; а если найдешь свою природу изменчивой, превзойди и самого себя» (De vera relig. 39, 72). В интеллектуальной и нравственной дилемме между приближением к истине и отдалением от нее, т. е. деятельностями, прочерчивающими в пределах человеческой жизни основополагающие для «топологии» богопознания (успешного или безуспешного, позитивного или негативного) векторы мировоззренческого выбора личности, Августин видел главное жизненное испытание человека, который помещен между полюсами вечности и временности, а значит, бытия, самодовлеющего в неизбывной наличности, и бытия, рассеянного в чреде мимолетных мгновений. Выступая у Августина в качестве онтологического инварианта, антитеза временно́й изменчивости души и вечной неизменности Бога, с одной стороны, отделяет душу от истины «областью неподобия» и требует от человека особого волевого усилия для того, чтобы тягу к рефлексии воплотить в принятии нелегкого обязательства до конца пройти по тернистому пути самопознания, а с другой — подчеркивает, сколь высока цена доминирующей «расположенности ума», сулящей или изнурительное балансi-

рование на грани бытия и исчезновения, или возвышение до незыблемой абсолютной истины. Всеобщее сомнение академиков бессильно, по убеждению Августина, перед истиной, которая не только воспринимается субъектом как глубинная подоснова его внутреннего опыта, являющаяся залогом несомненности существования сомневающегося Я, но и признается конечным основанием бытия и познания. Ведь «всякий, кто сомневается в том, существует ли истина, в самом себе имеет истинное, в чем не сомневается; нечто же истинное истинно не иначе как от истины, поэтому не следует сомневаться в истине тому, кто мог сомневаться в чем бы то ни было» (De vera relig. 39, 73). Ставя логическую истинность суждений, в частности таких, как «я мыслю», «я существую» и т. п., в полную зависимость от онтологической истины, Августин был уверен в том, что самые хитроумные апории скептиков не заставят его усомниться в познавательной и бытийной реальности внутреннего мира, раз и навсегда оправдывающей положение «если я обманываюсь, то существую» (De Civ. Dei, XI, 26), а следовательно, и в истине, гарантирующей неоспоримость этой реальности. Тезис si fallor, sum надо рассматривать, имея в виду известную фразу Августина, звучавшую почти как заклинание против искусов скептицизма: «Я охотнее усомнился бы в том, что я живу, чем в том, что существует истина» (Conf. VII, 10, 16), ведь Августин прежде всего искал оправдание непомерному возвеличиванию значения теистически трактовавшейся истины, считавшейся абсолютным критерием и первопричиной достоверности человеческого самосознания, да и самого существования человека.

Анализируется ли августиновский креационизм (апология которого сосредоточивалась не только вокруг экзегезы Книги Бытия, но и переносилась в сферу интроспективной психологии), или теория божественного озарения, выступавшая главной гносеологической импликацией экземпляризма, или же воинствующий провиденциализм Гиппонского епископа, всякий раз приходится убеждаться в том, что идея Бога-Истины, понимавшейся как «начало существования, основание познания, закон любви» (Contr. Faust. XX, 7), стояла в центре теолого-философской системы Августина. Не случайно у Августина истинность cogito считалась не обособленной и самодостаточной, а производной и всецело зависящей от высшей Истины, которая отождествлялась с Троицей. Специфику августиновского аргумента cogito в значительной мере определяло применение его в качестве основного звена гносеолого-психологиче-

ского обоснования и разъяснения тринитарной доктрины. С одной стороны, названный аргумент был призван демонстрировать несомненность индивидуального существования и внутренней жизни (включая ее интеллектуальный и волевой компоненты), с другой же — сама эта несомненность использовалась Августином, сознательно делавшим свое cogito триадическим, в роли необходимой предпосылки для нахождения отображения Троицы в человеческой душе как «образе и подобии Бога». Эволюция тринитарной доктрины у Августина, с надеждой на большую убедительность не переставшего искать в единстве и различии душевных способностей психологические корреляты «неслиянного единства» и «нераздельного различия» божественных ипостасей, сопровождалась разработкой новых вариантов триадического cogito. В августиновских диалогах превалировала встречавшаяся и у Плотина (например, I, 6, 7, 10—12) триада «существование, жизнь, понимание», но начиная, по-видимому, с трактата «О двух душах против манихеев» (392 г.), где речь шла о самоочевидности жизни, знания и воли (De duab. anim. 10, 13), Августин стал уделять большее внимание триаде «существование, знание, воля», акцентированной и в «Исповеди» (Conf. XIII, 11, 12). Поздний же Августин из своих триадических конструкций выделял в качестве наиболее удачных триаду «ум, знание, любовь», впрочем, намеченную уже в раннем сочинении — «О 83 различных вопросах» (De div. quaest. 15), и особенно триаду «память, понимание, воля», детально разработанную в X книге трактата «О Троице». При этом обоснование приемлемости того или иного психологического аналога структуры тринитарных отношений предполагало в «De Trinitate» и в ряде других поздних трудов скрупулезный «феноменологический» анализ познавательных способностей души (например, памяти, понимания и воли), конституирующих, по Августину, ее — пусть и несовершенное — подобие предвечному архетипу. Для того же, чтобы, устремляя внутренний взор на самого себя, кто-либо не вздумал воспринимать зазор между наличным и должным, образовавшийся вследствие «грехопадения», как непреодолимую преграду на пути познания триединой истины, Августин, выражая общую надежду Церкви, грозившую, впрочем, перерасти в экзальтированную самонадеянность, ссылался на те обещания ответного милосердия по отношению к правоверному, какие были запечатлены в Писании и, в частности, реализовывались, по мнению Августина, в экстраординарном божественном озарении, определявшемся как «причастность к Слову, т. е. той

жизни, которая есть свет для людей» (De Trin. IV, 2, 4). Поэтому с немалой настойчивостью Августин пытался найти конечную цель самопознания в успешном богопознании, а значит, не просто в том, чтобы душа познала себя безотносительно к своей первопричине, а в том, чтобы, сопоставляя со светоносным архетипом результаты самоанализа, высвеченные благодатным «содействием свыше», душа познала себя как образ Бога, неуничтожимый и в стихии временно́й изменчивости.

С учетом данных разъяснений следует оценивать отношение Августина к максиме «познай самого себя». Примечательно, что в патристических текстах доавгустиновского периода она сближалась с сентенцией «Второзакония» «блюди себя» (Втор. 4, 9) (например, уже Климентом Александрийским (PG, 8, 1009B)) и со стихом «Песни песней»: «Разве ты не знаешь себя, прекраснейшая из женщин...» (Песн. 1, 7). Истолкованию «блюди себя» Василий Кесарийский посвятил специальную гомилию, в которой заметно влияние концепций самопознания, изложенных в «Алкивиаде I» и в трактате Порфирия «Об изречении «познай самого себя» (PG, 31, 197—217). Стих же «Песни песней» дал повод Оригену назвать подлинным автором знаменитого лозунга не кого-то из семи греческих мудрецов, а Соломона, «превосходившего их в мудрости» (PG, 13, 123B), причем и Ориген и — вслед за ним — Григорий Нисский (PG, 44, 801D—808B) интерпретировали этот стих как обращенный к человеческой душе призыв к самопознанию и богопознанию. Аналогичных установок придерживался также Амвросий Медиоланский, считавший оба библейских изречения взаимодополняющими (PL, 15, 1332C—1333A). Таким образом, и до Августина проблема самопознания находилась в поле зрения христианских авторов, видевших во внутреннем мире человека достойный изучения микрокосм, однако их подход к данной проблеме нельзя не назвать упрощенным, коль скоро трактовка «познай самого себя» замыкалась у них прежде всего на экзегезе библейских сентенций, признававшихся эквивалентными дельфийской максиме. У Августина же проблема самопознания подвергалась не столько экзегетическому, сколько всестороннему гносеолого-психологическому анализу, предполагавшему ассимиляцию, впрочем отнюдь не бесконтрольную, некоторых принципов неоплатонической, в первую очередь плотиновской, ноологии. При этом понятийные схемы, применявшиеся Плотином (особенно в трактате V, 3) при моделировании самопознания гипостазированного «нуса» (νοῦς), Августин энергично приспосабливал и к исследованию познающего себя

индивидуального ума (mens), т. е. разумной человеческой души, рассматриваемой в синтетическом единстве ее познавательных — интеллектуальных и волевых — способностей и в ее выстраданной обращенности к самой себе и к триединой истине. Утверждая, что всякий человек «называется образом Бога не соответственно всему тому, что относится к его природе, а соответственно только уму» (De Trin. XV, 7, 11), Августин задался целью раскрыть динамику «становления» чистого Я, или ума, в его драматических попытках противостояния земным привязанностям эмпирического Я, представляющего собой психосоматическую целостность, и сосредоточил внимание на гносеологических аспектах преобладающей направленности ума, проявляющейся как в синхронии сиюминутной познавательной ситуации, так и в диахронии пожизненного самоопределения индивида. Причем Августин не скрывал намерения оградить интроспекцию от предосудительных «сюрпризов» и подчинить ее предписаниям определенной теологической программы. Недаром, формулируя один из исходных методологических принципов экземпляристской ноологии, с наибольшей систематичностью изложенной в трактате «О Троице», он уверял, что лишь созерцание незыблемой истины позволяет определить «не то, каков ум каждого человека, а то, каким он должен быть сообразно вечным основаниям» (De Trin. IX, 6, 9).

Августиновская концепция самопознания человеческого ума основывалась на тщательном разграничении интеллектуального и чувственного познания: «Как сам ум приобретает знания о телесных вещах через посредство телесного чувства, так и знания о бестелесных вещах — через посредство самого себя, следовательно, и самого себя он знает через посредство самого себя, потому что он бестелесен» (De Trin. IX, 3, 3). Таким образом, по мнению Августина, достоверное самопознание возможно благодаря нематериальности ума. Причем в силу разнородности нематериального и телесного, внутреннего и внешнего к интеллектуальному познанию, нацеленному на умопостигаемые вещи, неприложимо сравнение ума с глазом, который, видя все остальное, не видит самого себя, ибо в противном случае пришлось бы допустить, что ум созерцает себя как бы отраженным в зеркале, но это — явная несообразность (De Trin. X, 3, 5; XIV, 6, 8). Поскольку ум всегда присущ самому себе и неделим, он знает себя весь, а не одной своей частью — другую. Познавая себя помнящим, понимающим, хотящим, ум постигает не что-то внешнее по отношению к себе, а собственную сущность, проявляющуюся в способностях и актах

памяти, понимания и воли. Присущность ума самому себе, т. е. его субстанциальная самотождественность, наглядно выявляется в акте самопознания, гарантией достоверности которого выступает тождество познаваемого и познающего. Итак, используя пространственные метафоры типа «внешнее — внутреннее» для доказательства непространственности ума, становящейся очевидной благодаря адекватному самопознанию и одновременно обеспечивающей его, Августин своим примером лишний раз подтвердил, что идеальное самополагание субъективности не обходится без ее квазипространственного противопоставления внешней объективности. Несмотря на известное сходство августиновской и плотиновской ноологии, осуществленную христианским мыслителем переориентацию неоплатонического учения о самопознании нельзя назвать малозаметной. Ведь, стараясь избежать характерной для неоплатонического спиритуализма недооценки или даже дискредитации телесной природы человека, поздний Августин с гораздо большей, чем у неоплатоников, предупредительностью принимал в расчет права эмпирического Я, нередко противодействующего возвышенным духовным запросам; в итоге частые напоминания о необходимости целенаправленного и кропотливого отвлечения ума от чувственных образов внешних вещей, т. е. от «иного», с которым ум «определенным образом сросся» (De Trin. X, 8, 11), вносили в августиновскую ноологию элемент психологизма, по мере сил изгонявшегося Плотином из своего учения о самопознании субстанциального ума.

УЧЕНИЕ ОБ ИНТУИЦИИ И ДИСКУРСИВНОМ МЫШЛЕНИИ

Спекулятивно-теологическое переосмысление плотиновской доктрины «познающих ипостасей» казалось Августину небесполезным, недаром он — особенно в ранних сочинениях — использовал ноологию Плотина (иногда с учетом интерпретации Порфирия) при разработке христологической проблематики. Хотя концептуальная зависимость августиновской христологии от учения Плотина о субстанциальном уме постепенно ослабевала, прослеживаемый в генезисе тринитарной теологии Августина переход от «нуса» как ипостаси неоплатонической триады к Логосу как ипостаси Троицы позволяет уточнить внутренние мотивы стремления раннего Августина всесторонне обосновать преимущества христианского подхода к вопросу о соотношении божественного и человеческого разума. Ведь если

Плотин считал преодоление разрыва между гипостазированным и индивидуальным разумом личным делом философа, активно предпочитающего умопостигаемое чувственно воспринимаемому, то Августин рассматривал возможные способы сокращения этого разрыва через призму теологемы воплощения, чуждой Плотину, но представлявшейся его христианскому «ученику» спасительной нитью, выводившей из лабиринтов амбициозного эгоцентристского теоретизирования. Причем у Плотина умопостигаемое, неотделимое от субстанциального «нуса», было непосредственно доступно и человеческой душе, часть которой всегда пребывает в горнем мире; у Августина же приобщение сотворенной из ничего, а следовательно, изменчивой души к умопостигаемому, логически и хронологически предшествовавшему ей, трактовалось (и с годами все более настойчиво) в первую очередь как интеллектуальное и нравственное приобщение к Логосу, соединившему в себе божественную и человеческую природы и в качестве Творца и опекуна человечества ниспосылавшему как общее, так и особое озарение. Вместе с тем в отличие от Плотина, признававшего за познающим индивидом неограниченную способность стать тождественным умопостигаемому миру и даже Единому, Августин, заботясь о сохранении дистанции между божественным и человеческим и не собираясь чрезмерно расширять диапазон интеллектуальной восприимчивости индивида, допускал лишь ограниченное пределами человеческих возможностей уподобление умопостигаемым сущностям высшего порядка, а не отождествление с ними. Примечательно, что автор «Эннеад» использовал дифференциацию и иерархическое упорядочение интуиции и дискурсии, помимо прочего, для функционального различения ума и души; Августин же, намечая — нередко только пунктирно — иерархию уровней рационального познания, выдвигал на первый план оценку, в частности сравнительную, эвристического значения мыслительных деятельностей, свойственных индивидуальному уму, т. е. разумной душе, взятой в единстве ее познавательных функций.

В самом общем виде интуиция выступала у Августина как способ достоверного постижения истинного и истины. По мнению Августина, содержание интуитивного познания зависит прежде всего от того, на какой объект оно направлено, недаром в августиновских высказываниях об интуиции зачастую преобладали интенциональные характеристики. Объектами интуитивного познания могут стать и душа человека постольку, поскольку она и ее внутренние акты причастны идеальному; и

умопостигаемый мир (который может рассматриваться или в его обращенности к сотворенным сущностям, т. е. как совокупность математических, логических и других истин, переходящая в недвижимую собственность человеческого разума, или в обращенности к абсолютной первопричине, т. е. как совокупность вечных архетипов, словно становящихся пунктами «плана» творческой, волевой деятельности Логоса и вместе с тем ее регуляторами); и, наконец, сама триединая Истина в той мере, в какой она приоткрывается созерцающему уму. Несмотря на относительную неопределенность границ, отделяющих собственно интеллектуальную интуицию от мистической, следует заметить, что мистические обертоны нарастали в иллюминизме Августина пропорционально углублению несоответствия между максимально допустимой восприимчивостью человеческого ума и предположительной величиной той части открывающегося уму, которая остается за пределами его познавательных возможностей. В этих условиях особое значение приобретала субъективная идентификация тех или иных состояний ума, связывавшая, например, сверхъестественное озарение с вызванными столь экстремальной ситуацией эмоциональными потрясениями. Описания Августином созерцательного возвышения ума, выявлявшие мистический компонент его иллюминизма, заметно отличались от описаний Плотина, видевшего конечную цель экстаза в слиянии с Единым. Ведь у Плотина созерцание как бы придавало внутреннюю устойчивость более или менее статичному умопостигаемому миропорядку, экстатическое же восхождение философа-аскета к Единому обычно характеризовалось как порыв к самоуглублению, который, представляя собой предельное проявление личной инициативы, был нацелен на отождествление с Абсолютом, чья моментальная, но пронзительная, почти физическая ощутимость описывалась в «Эннеадах» с привлечением эротической символики (и в данном случае речь шла не столько о созерцании, сколько о сверхразумном схватывании сверхбытийного начала). В августиновском же мистицизме с его несомненной христологической подоплекой акцент был сделан на экстраординарном созерцании умом абсолютного бытия, причем это созерцание трактовалось Августином не как безмятежная интеллектуальная деятельность, а как напряженная психологическая коллизия, высвечивающая в стремящемся к посильному видению истины уме сокровенную вибрацию между страхом и любовью. В целом августиновский иллюминизм получал все бóльшие права на самоопределение по мере отхода Августина

от платонической теории анамнесиса. Вероятно, именно осознанию тесной взаимосвязи между этой теорией и малоприемлемой с точки зрения церковного ортодокса доктриной предсуществования душ зрелый Августин был обязан стойким предубеждением против учения о врожденных идеях. Однако, будучи убежденным в том, что свет, о котором говорится в прологе «Евангелия от Иоанна», есть свет для людей, а не для животных (In Ioan. Ev. Tr. I, 18; III, 4), Августин не мог не прийти к заключению о врожденности человеческой душе разума, возвышающего человека с самого рождения, с момента его «прихода в мир», над другими живыми существами. Чтобы не преувеличивать остроту конфликта между доктриной иллюминации и концепцией врожденных интеллектуальных задатков, нужно внимательнее отнестись к тем нередким экскурсам Августина в область детской психологии, какие он совершал, не только когда бился над проблемой происхождения души, но и когда пытался посредством обращения к диалектической взаимозависимости потенции и акта проникнуть в закономерности генезиса рационального познания, рассуждая, например, о том, что «в младенческой душе, которая, конечно, есть душа уже человеческая, деятельность рассуждения является еще неактивной» (De Gen. ad litt. VII, 7, 10).

Различая ви́дение телесное, духовное и умственное и ставя их познавательную ценность в прямую зависимость от степени достоверности знания, обеспечиваемого при их посредстве, Августин считал самым совершенным непогрешимое умственное видение, или интуицию. «Третий род ви́дения, — писал он, — есть ви́дение согласно интуиции ума (mentis intuitum), посредством которой усматриваются мыслимые истина и мудрость, без этого рода те два [...] или являются бесплодными, или даже ввергают в заблуждение» (Contr. Adim. 28, 2). Называя умственное ви́дение «простым и подлинным обнаружением мыслимых и достоверных вещей» (Там же), наделенным по отношению ко всему человеческому знанию чрезвычайными законодательными полномочиями, Августин приписывал интуиции ума устойчивую нацеленность на умопостигаемые объекты, сообразную неизменности их вневременного, т. е. не настигаемого исчезновением, бытия, и тщательно отделял безошибочное интеллектуальное ви́дение от подчас недостоверного познания, приобретаемого посредством внешних чувств и не способного подняться над временно́й текучестью. Не случайно интуиции ума, устремленной на прообразы вещей и саму «форму незыблемой и неизменной истины» (De Trin. IX, 6, 11), отводилась ведущая

роль в гносеологическом обосновании экземпляризма, причем, постулируя непространственную «зримость» умопостигаемого, Августин засвидетельствовал свою, отчасти добровольную, отчасти вынужденную, привязанность к топологическим моделям интеллигибельного мира. Различение же интеллектуальной интуиции и внешнего чувственного восприятия, не оборачивавшееся, впрочем, принижением значения чувственного познания в целом, не мешало Августину, невзирая на условность пространственных метафор, высказываться за интеллектуализацию внутреннего чувства и приближать его посредством отдаления от телесных чувств к интуиции ума. Согласно Августину, специфика интуитивного интеллектуального знания в его отличии от внешнего чувственного опыта становится наглядной и в случае, когда интуиция направлена на внутреннюю жизнь субъекта. Так, в книге «О ви́дении Бога», содержащей интуиционистскую версию «cogito», Августин, подчеркивая самоочевидность и несомненность психических актов, утверждал, что «всякий внутренне видит себя живущим, видит хотящим, видит исследующим, видит знающим, видит незнающим» (De vid. Deo, prooem. 3).

Тем не менее, по Августину, человеческая душа, будучи обращенной как к умопостигаемому, так и к чувственно воспринимаемому мирам и занимая срединное положение между ними, проявляет познавательную активность не только в интуиции, но и главным образом в дискурсивном мышлении. Однако двойственная ориентация души не может служить поводом для безоговорочного противопоставления интуитивного познания дискурсивному, поскольку эти два рода познания взаимосвязаны, а нечто истинное достижимо и для рассуждения благодаря свету истины, который просвещает здраво рассуждающую душу. Впрочем, Августину не сразу удалось провести четкое различие между рассудком (ratio), или способностью рассуждения, и деятельностью рассуждения (ratiocinatio). В диалоге «О порядке» (386 г.) рассудок был назван «движением ума, способным к различению и объединению того, что изучается» (De ordin. II, 11, 30), а в «Монологах» (387 г.) — «взором души» (Solil. I, 6, 13), предваряющим, но не гарантирующим уразумение созерцаемого. Стараясь устранить разноречивость определений и вытекавшие из нее неясности, Августин в диалоге «О количестве души» (388 г.) сделал вывод о том, что рассудок как познавательная способность присущ человеческому уму постоянно, а рассуждение, будучи движением мысли от уже известного и признанного к еще неизвестному, свойствен-

но уму не всегда, и, таким образом, «рассудок есть некий взор ума, рассуждение же — изыскание рассудка, т. е. движение этого взора по тому, что подлежит обозрению» (De quant. an. 27, 53). Иными словами, когда нет возможности разом охватить взором ума познаваемое, возникает потребность в последовательном перемещении внимания с одного объекта на другой, в чем и выражается дискурсивный характер рассуждения. При этом Августин считал взаимосвязь интуиции и дискурсии важной предпосылкой для всестороннего охвата умом обозреваемой совокупности объектов. Ведь интуиция, посредством которой божественный ум созерцает в вечном настоящем все существовавшее, существующее и еще не свершившееся, остается идеалом, недосягаемым для человека; непосредственное же усмотрение человеческим, т. е. конечным, умом той или иной вещи как наличествующей в настоящем оставляет за скобками временной континуум, воспроизводимый в дискурсивном познании. В той мере, в какой рассуждение затрагивает сферу умопостигаемых сущностей, оно выступает у Августина как упорядоченное и послушное логическим законам развертывание рассуждающей души во времени, но постольку, поскольку оно подталкивается отнюдь не всегда управляемой массой чувственных образов, в его нередком «блуждании» обнаруживаются теневые стороны стихийного временно́го становления. Признавая изменчивость неотъемлемым свойством любой сотворенной природы и будучи особо заинтересованным в наблюдениях над изменчивостью психической жизни, Августин основывал свое учение о движении души во времени на антитезе изменяемости души и неизменности Творца и на различении присущего бестелесной душе непространственного движения и пространственного перемещения тел. Причем, утверждая, что время существует в «душе, которая благодаря телесным чувствам привыкла к телесным движениям» (De Gen. ad litt. imp. 3, 8), Августин в попытке выявить связь чувственного и рационального дискурсивного познания ставил развертывающуюся во времени последовательность актов разумной души, или ума, в зависимость от того, как душа воспринимает происходящее не только в пространстве, но и во времени движение тела, с которым она соединена, и всех других наблюдаемых тел. Итак, временна́я канва человеческого существования привлекала к себе пристальное внимание Августина, стремившегося придать ей наглядность посредством квазипространственного опредмечивания. Неудивительно, что понятие временности станови-

лось одним из центральных и в августиновском анализе эмпирического самосознания личности.

КОНЦЕПЦИЯ САМОСОЗНАНИЯ

Становление августиновской доктрины самосознания, базировавшейся на теоцентристских принципах, но при этом вобравшей в себя ряд аристотелевских и плотиновских положений, нельзя описывать как процесс активного снятия актуальных и потенциальных противоречий, изъятый из сферы действия центробежных сил и исключавший возможность поляризации эмпирического и чистого Я. Коль скоро наряду с теорией внутреннего чувства, охватывавшей и самосознание эмпирического Я, Августин разрабатывал спекулятивную концепцию самосознания чистого Я, есть основания для того, чтобы поставить под сомнение ревностно отстаивавшуюся многими апологетами августинианства монолитность учения Августина о самосознании. Не противопоставляя безоговорочно теорию внутреннего чувства экземпляристской концепции самосознания ума, изложенной в трактате «О Троице», следует все же подчеркнуть, что отмеченная амбивалентность августиновской доктрины самосознания указывает на определенную двойственность подхода Августина к проблеме субъекта познания. Ведь для антропологии зрелого Августина были характерны колебания между платоническим тезисом о душе как самодостаточной духовной субстанции, облегчавшим доказательство бессмертия души, но в то же время делавшим затруднительным объяснение ее соединения с телом, и аристотелевским тезисом о душе как энтелехии, или форме тела, наглядно демонстрировавшим субстанциальное единство человека, но затруднявшим обоснование автономии и бессмертия души. Одно дело — когда Августин, безусловно испытавший влияние психосоматического дуализма неоплатоников, исследовал структуру чистого Я, стремящегося не столько приблизиться к телесной природе, сколько отвлечься от нее, а другое дело — когда он, не слишком противореча установкам Аристотеля, заострял внимание на эмпирическом существовании человека как «неслиянного соединения» души и тела. С учетом этого не будет казаться необоснованным вывод о наличии двух конкурирующих тенденций в августиновском учении о самосознании.

Присутствие аристотелевских и стоических обертонов в теории внутреннего чувства, разрабатывавшейся в 3—7-й главах

II книги трактата «О свободном выборе», не вызывает сомнений. С одной стороны, внутреннее чувство (sensus interior) выполняет функции различения и оценки чувственных образов, познания общих, чувственно воспринимаемых свойств (De lib. arb. II, 3, 8) и, кроме того, является «восприятием восприятия» (II, 4, 10), с другой же — поскольку оно определяет, к чему следует стремиться и чего избегать, ему приписывается не только познавательное, но и практическое значение (II, 3, 8). Однако для адекватного и полного воспроизведения августиновской концепции внутреннего чувства целесообразно учитывать ее последующую эволюцию, оставшуюся незамеченной исследователями философии Августина*, причем даже теми, кто специально изучал эту концепцию**. Ведь в целом ряде поздних сочинений Гиппонского епископа, в которых был сделан акцент на этико-аксиологическом аспекте теории познания и заметно ослаблялся дуализм чувственного и интеллектуального знания, функции внутреннего чувства, нередко именовавшегося разумением, сводились уже не столько к оценке и упорядочению чувственных представлений или к осознанию психосоматических процессов, сколько к непосредственному восприятию сокровенной внутренней жизни (и особенно ее волевого компонента), умопостигаемых моральных основоположений, дающих весьма важную для практической деятельности возможность безошибочно различать добро и зло, и т. п. Таким образом, «следует стремиться к полезному и избегать вредного» — эти формы долженствования, выраженные в инстинктах биологического самосохранения, для человека не только как живого существа, но и как субъекта морали, оценивающего пользу и вред для своей души в модальностях добра и зла, призваны, согласно Августину, выступать в новом качестве императивов нравственного самоконтроля: «Следует стремиться к добру и делать его, и избегать зла и не делать его». При этом, стремясь найти в человеческом Я не оплот индивидуализма, а один из подступов к христианскому теоцентризму, признававшему субъектом божественного в человеке не человека, а Бога и отчуждавшему в ведение последнего закон внутреннего творче-

---

* См.: *Gilson É.* Introduction a l'étude de saint Augustin. Paris, 1949. P. 15—17; *Sciacca M.-F.* S. Agostino. Brescia, 1949. Vol. 1. P. 163—164; *Boyer C.* Sant' Agostino filosofo. Bologna, 1965. P. 46.

** *Mondolfo R.* La teoria agostiniana del senso interno ed i suoi antecedenti greci // Mondolfo R. Momenti del pensiero greco e cristiano. Napoli, 1964. P. 59—84.

ского развития личности, Августин, подобно многим другим христианским мыслителям, так или иначе превращал процесс нравственного самоконтроля, нередко озвученного в диалоге долга и склонности, в отнюдь не равноправную и направленную к предрешенному исходу тяжбу между ответчиком, чьим главным достоинством становилось покаяние, и всеведущим истцом, узурпировавшим право воздаяния.

Безусловно, на августиновское понимание человеческой жизни повлияли идеи римских и греческих мыслителей; тем не менее оно по преимуществу определялось спецификой самого христианского жизневосприятия, которое заметно отличалось от жизневосприятия как языческих философов, так и авторов Ветхого Завета, изображавших Бога властным вершителем судеб мира и оставлявших непреодоленной некую отстраненность Бога от человека и его жизни. Новозаветное же Откровение принесло с собой эпатировавшую и просвещенных эллинов, и толкователей Закона веру в воплощенный Логос, живший полной человеческой жизнью. Теологема воплощения предопределила формирование такого этического и мировоззренческого стереотипа, который связывал нерасторжимой взаимной порукой истинность христианского вероучения с жизнью и личностью его основоположника. Нетрудно понять, что и сама человеческая жизнь, несмотря на ее несовершенство, наделялась в христианском мифотворчестве особым провиденциальным смыслом, христология же из всех теологических дисциплин считалась наиболее уместной для попыток разгадать загадку соотношения имманентности и трансцендентности Бога. И философствующие адепты христианства, в том числе Августин, всячески избегая докетизма и не желая видеть в новозаветной истории нечто вроде разыгранного в лицах фарса искупления, делали все для того, чтобы принятие веры в непогрешимость евангельской проповеди, подтверждавшуюся церковным авторитетом, не только приводило человека к безоговорочному признанию сотериологической догмы, но и одновременно убеждало его в том, что верно судить о сакральной ценности жизни как «испытательного срока» для проверки моральной ориентации личности можно лишь с позиций христианского телеологизма. Оцениваемая в свете ее конечной цели человеческая жизнь трактовалась Августином прежде всего как способ приобщения к предвечной истине, а итоговый нравственный смысл жизни каждого ставился в прямую зависимость от того, насколько человеку удается воспользоваться благодатной возможностью приблизиться к истине. По мнению Августина, абсолютно дос-

товерное восприятие человеком собственной жизни ни в коем случае не следует рассматривать как ни к чему не обязывающий и могущий быть просто принятым к сведению факт — напротив, оно должно неразрывно связываться с осознанием человеком своих обязанностей перед самим собой, своими ближними и «внутренним учителем», согласно Августину, воплощающим в себе неизменное единство нравственных ценностей. Иными словами, сознание собственной жизни в системе Августина не могло не выступать в качестве морально-религиозного самосознания. Поскольку же августиновская трактовка внутреннего чувства как самосознания эмпирического Я, т. е. Я, ориентированного на практическую, нормативно регулируемую деятельность, приобретала все более ярко выраженную аксиологическую окраску, далеко не случайным был тот факт, что в поздних сочинениях Августина внутреннее чувство признавалось прерогативой человека, тогда как в раннем трактате «О свободном выборе» оно приписывалось и животным (De lib. arb. II, 5, 12). Причем в этих сочинениях интенциональные характеристики внутреннего чувства были симптоматично многочисленными; имманентная же его оценка почти всегда растворялась в рассуждениях о том, что может быть познано или осуществлено при его посредстве (In Ioan. Ev. Tr. XCVIII, 4; Quaest. in Heptat. II, 114; De Civ. Dei, XI, 27, 2; De an. et ej. or. IV, 19, 30).

В спекулятивной концепции самосознания, разрабатывавшейся в VIII—XV книгах трактата «О Троице», на первый план выдвигалось самосознание не эмпирического Я, а ума, рассматривавшегося в соответствии с установками экземпляризма. Догматический, порой с явным креном к априоризму стиль философствования, типичный для этого трактата, имел мало общего с эмоционально насыщенными, зачастую импульсивными исканиями автора «Исповеди». Жанровое своеобразие последних восьми книг сочинения «О Троице» заключалось в том, что Августин выступал тут как трезвый и уверенный в себе аналитик, не делавший секрета из своего рассудочно-прагматического и методического отношения к интроспекции и чуть ли не вменявший себе в обязанность по возможности беспристрастно взирать на внутренний мир личности «с точки зрения вечности». Хотя в «De Trinitate» экскурсы в теорию внутреннего чувства были крайне редкими, тем не менее они подтверждали, что интеллектуализация внутреннего чувства в его относительной обособленности от телесных чувств и обращенности к умопостигаемым сущностям, укорененным в неизменных боже-

ственных прообразах, обеспечивала превращение его в так называемое «чувство ума» (Retract. I, 1, 2). В анализе структуры познающего субъекта, проводившемся в трактате «О Троице» под заметным влиянием идей Плотина, превалировали сущностные характеристики, в которых онтологический статус человеческого ума определялся в зависимости от степени подобия ума его предвечному архетипу, а временной аспект эмпирического существования субъекта рассматривался как фактор, затруднявший познание умом своего субстанциального единства. Поскольку независимо от того, на что направлено мышление: на сам ум или на внешние объекты, всегда имеет место «некая внутренняя, не мнимая, а подлинная присущность» (De Trin. X, 10, 16) ума самому себе, необходимо, по мнению Августина, изучить важнейшие причины, обусловливающие, несмотря на калейдоскопическую сменяемость мыслительных актов, самотождественность ума. Одним из основных условий этой самотождественности становится память, вмещающая все богатство внешнего и внутреннего опыта. Примечательно, что рассуждения о памяти, содержащиеся в трактате «О Троице» и иной раз выдержанные в откровенно амбициозном духе, отнюдь не были пронизаны священным трепетом перед бездной человеческой памяти, который выразительно описывался в «Исповеди» и в ряде других сочинений, где Августин не уставал напоминать о том, что чем большей решимости исследовать глубины памяти он преисполнен, тем более сомнительным кажется ему успех этого начинания. Хотя в трактате «О Троице» Августин не пренебрегал динамическими характеристиками памяти, тем не менее он был занят здесь не столько феноменологическим анализом динамики ее функционирования, сколько умозрительным обоснованием того исключительного значения, которое придавалось понятию памяти в архитектонике его триадических конструкций. Сколь бесспорным ни казалось бы субъективное восприятие времени как вечно ускользающего настоящего, именно в своей памяти ум находит достоверное подобие вечности, являющееся, по Августину, свидетельством богоподобия человеческого ума и позволяющее увидеть вопреки обманчивой эфемерности накапливаемого в течение жизни личного опыта непреходящую значимость этого опыта.

Вместе с тем, стараясь вникнуть в диалектику «неслиянного единства» трех модусов времени посредством допущения их одновременного охвата памятью, Августин подобно Аристотелю неоднократно подчеркивал связь памяти с восприятием временно́го континуума, однако его подход к проблеме времени

ощутимо отличался от подхода Стагирита. Отвергая аристотелевскую концепцию бесконечности времени и допуская его первый момент, до которого времени не существовало, и последний момент, после которого времени не будет, христианские неоплатоники, в том числе Августин, были склонны считать настоящее не столько мимолетным переходом от будущего к прошлому, сколько проявлением актуальности подлинного вневременного бытия, и находить в конечности времени залог его окончательного преодоления вечностью, т. е. гипостазированным настоящим, освобожденным от текучести. Как в статике иерархических построений Псевдо-Дионисия Ареопагита, так и в динамике августиновского психологизма и историзма отразилось подчиненное креационистским и сотериологическим установкам переосмысление роли настоящего; однако в «Ареопагитиках» не акцентировался подчеркнутый Августином драматизм посюсторонней познавательной ситуации человека, помещенного между полюсами всепоглощающей временно́й изменчивости и вечной неизменности. Ведь, как было отмечено выше, согласно августиновским воззрениям, человеческий ум познает, что тело, с которым он связан, и вся материальная вселенная движутся в пространстве и времени, но он же постигает в последовательности внутренних актов и собственную изменчивость во времени, в сравнении с вневременной неизменностью Творца особо тягостно воспринимаемую умом с его непреодолимой тягой к вечному.

Игравшее важную роль в августиновской концепции самосознания ума различение понятий знания (notitia) и мышления (cogitatio) представляется с учетом вышеизложенного одной из наиболее решительных попыток Августина ослабить трения между сущностными и «экзистенциальными» характеристиками ума. Создавая абстрактную модель ума, обращенного или к самому себе, или к Творцу, Августин волей-неволей должен был принимать в расчет и такой существенный аспект познавательной деятельности, как ее обращенность к внешнему миру, чреватую, по мнению Августина, распыленностью ума в его погоне за обманчивыми призраками чувственных вещей и угрозой забвения изначально свойственного ему субстанциального единства. Двойственность возникающей ситуации состоит, по Августину, в том, что ум, никогда не утрачивая своей нематериальной богоподобной сущности и имплицитно сознавая ее, вынужден как бы вновь находить эту сущность в процессе кропотливого мысленного поиска, призванного избавить ум от одолевающих его чувственных образов и тем самым привести его к

подлинному самопознанию. Подобно тому как некое знание, скрыто всегда присутствующее в памяти, не всегда мыслится или воспринимается актуально (например, можно знать грамматику, но не думать о ней, размышляя о медицине (De Trin. X, 5, 7)), так и непрерывное самосознание ума, будто скрытое в тайниках памяти, спорадически актуализируется и доводится до понятийного и языкового уровней в деятельности мышления, посредством которой ум, сосредоточивая внимание на самом себе, реализует свое волевое стремление к самопознанию. Таким образом, различение понятий знания и мышления позволяло Августину эксплицитно отделять непрерывное самосознание ума от его самопознания, не являющегося непрерывным интеллектуальным актом. Хотя нельзя не учитывать попыток самого Августина как-то ослабить контраст между экземпляристским априоризмом трактата «О Троице» и выверенной по эталонам христианской этики «экспериментальной» антропологией, изложенной в других поздних сочинениях, между концепциями вечности, постигаемой благодаря экстраординарному озарению ума, и времени, течение которого воспринимается, в частности, посредством внешних и внутреннего чувств и осознается в тесной связи с мобильным процессом приобретения нравственного опыта, едва ли можно избежать вывода о том, что две отмеченные тенденции в августиновском учении о самосознании были обусловлены так и не преодоленным Августином дуализмом чистого и эмпирического Я.

Мыслитель, анализирующий структуру человеческой субъективности, не может не столкнуться с проблемой познания других Я и с более общей проблемой отношения сознающего себя субъекта к другим Я, и, следовательно, он не может обойти стороной извечную дилемму между выраженной в альтруизме самозабвенной общительностью субъекта, предполагающей обретение им самого себя в других Я, и эгоистической обособленностью, способной обратиться в воинствующую самоудовлетворенность. Не будучи склонным использовать аргумент «cogito» как средство самообособления, Августин рассматривал проблему познания других сознаний прежде всего в контексте своей теономной этики, в которой «закон любви» признавался изначальным нравственным законом, призванным определять структуру интерсубъективности, а значит, и специфику познания субъектом других Я. Несмотря на то что, опираясь на примитивную эмпирическую данность, человек по движениям тела другого человека сразу заключает о наличии в этом теле оживляющей его души, подлинное, т. е. этически

значимое, взаимопроникновение сознаний, по мнению Августина, осуществляется лишь при участии и посредничестве Бога. Августин был далек от аристотелевского воззрения, согласно которому адекватное познание человеком самого себя предполагает в качестве необходимой предпосылки познание им «второго Я», или друга. Подчеркивая непосредственную достоверность самосознания личности, Августин вместе с тем пытался доказать, что Бог может не только полностью заменить «второе Я», но и даровать благо, несоизмеримое с благом человеческой дружбы.

Наконец, хотя Августин признавал, что и животные способны сознавать собственное существование, его доктрина самосознания была ориентирована главным образом на то, чтобы предоставить человеческой душе гарантию ее богоподобия, и в конечном счете становилась своеобразным гносеологическим оправданием как христианского теоцентризма, так и антропоцентризма, являющегося одним из его атрибутов. Не случайно уже в «Исповеди» Августин для обозначения свойственной животным способности к распознаванию чувственных образов использовал выражение «interior vis» (Conf. VII, 17, 23), а не «sensus interior» [1], которое употреблялось там только применительно к человеку (Conf. I, 20, 31), что создавало предпосылки для отстаивавшейся поздним Августином этико-аксиологической трактовки внутреннего чувства, не в последнюю очередь связанной с экзегезой «Послания к евреям», 5, 14. (Не находя возможным применять в поздних сочинениях выражение «внутреннее чувство» для обозначения примитивной способности к различению полезного и вредного (Enarr. in Ps. CXLVIII, 3), но одновременно считая наличие этой способности у животных обязательным условием их приспособительной деятельности, Августин предпочитал обходиться терминами «sensualis motus» или просто «sensus» [2], когда возникала необходимость описать внутреннюю мотивацию целесообразного поведения животных (см. например: Ad Oros. 8, 11; De Trin. III, 9, 17).)

Поскольку имманентный анализ структуры самосознания, опиравшийся на данные интроспективной психологии и нацеленный на определение статуса души в ее прямой зависимости от Творца, не давал исчерпывающего ответа на вопрос о месте человека в сотворенном универсуме, Августин и вслед за ним многие средневековые теологи, пытаясь внушить мысль о привилегированном положении человека в иерархии творений, возлагали немалые надежды на эффективность развернутого сравнения человека и животных. Если, с одной стороны, экс-

курсы в область зоопсихологии делались авторами многочисленных «Шестодневов» для того, чтобы к вящей славе Творца проиллюстрировать совершенство творения, то, с другой стороны, эти авторы, весьма последовательные в своей гласной или негласной апологии креационистски интерпретируемого антропоцентризма, не только старались воздерживаться от чрезмерного уподобления животных человеку, но и само сравнение познавательных и практических способностей животных и человека нередко использовали как повод для более или менее откровенной дискредитации «бессловесных тварей».